

NIHIL PER PRIVATIONEM Y LA LECTURA ERIUGENIANA DE LA FÓRMULA CREATIO EX NIHILO

EZEQUIEL LUDUEÑA*

Una de las doctrinas más famosas del *Periphyseon* de Eriúgena es la de un no-ser o *nihil per excellentiam*. En particular, es célebre la aplicación que el irlandés hace de este concepto a la hora de interpretar en el libro III del *Periphyseon* la fórmula *ex nihilo* –o, como prefiere Eriúgena, *de nihilo*– de *Macabeos* 7, 28. Allí, el pensador carolingio defiende su concepción de la nada entendida como la excelencia de la “sobre-esencialidad” divina. Ahora bien, hay, además, en Eriúgena un análisis de la noción de no-ser entendido como privación, que es cronológicamente anterior pues aparece ya en su *De praedestinatione liber*. Entre este análisis y la exégesis eriugeniana hay una estrecha relación que no ha sido justamente advertida.

Primero, (1) estudiaremos el análisis de la noción de no-ser privativo que encontramos en *De praedestinatione liber* escrito hacia 851; luego, (2) veremos cómo Eriúgena retoma ese análisis en el comienzo de su *Periphyseon*, escrito entre 862 y 864, a la vez que incorpora la idea de un no-ser por excelencia; en tercer término, (3) señalaremos cómo Eriúgena propone en el libro III del *Periphyseon* su lectura de *Macabeos*; finalmente, (4) llamaremos la atención sobre una serie de argumentos que el maestro palatino ofrece una vez propuesta y justificada esa lectura, serie que retoma su análisis del no-ser privativo y lo hace jugar un papel importante como confirmación de la lectura de *Macabeos*.

1. La nada en el *De praedestinatione liber*

Hacia finales del año 851 Eriúgena redactó y publicó su *De praedestinatione liber*. La obra había sido solicitada por Hincmaro de Reims y Párdulo de Laon con el fin de reunir así material que apoyara la postura de Rábano Mauro y del mismo Hincmaro en la controversia acerca de la predestinación suscitada por Godescalco de Orbais. Pero se sabe que la obra de Eriúgena no conformó a nadie –ni a los defensores de la doble predestinación ni al mismo Hincmaro¹–.

* Conicet-UBA.

¹ Los documentos históricos pueden consultarse en M. Brennan, “Materials for the biography of Johannes Scottus Eriugena”, *Studi Medievali* 27 (1986), pp. 413-460. Sobre el *De praedestinatione* y la controversia sobre la predestinación, cf., entre otros,

Según Godescalco, algunos están ya, desde toda eternidad, predestinados a la perdición; otros, a la salvación. No importa aquí tanto la refutación eriugeniana de esta postura, cuanto el papel que en esa refutación juega la idea de no-ser o nada. Hablar de dos predestinaciones, advierte Eriúgena, conduce a fraccionar la simplicidad divina, nota sin la cual se hace imposible pensar lo divino. Hay una única predestinación posible, y es la de los elegidos a la salvación. Los no elegidos se perderán, pero no por estar predestinados a perderse porque de alguna manera Dios ya lo haya decidido así de antemano, sino porque su voluntad toma un curso errado. Afirmar lo contrario significaría pensar a Dios como causa del mal. En efecto, el pecado es un mal y también lo es la miseria que sigue al pecado como su castigo². Si alguien terminara yendo al infierno por predestinación divina, en cualquier caso, Dios sería responsable de un mal. Para el Eriúgena del *De praedestinatione*, como para san Agustín, Ser y Bien coinciden. Y también como para Agustín, para el irlandés, el mal no es sino ausencia de bien y, por ende, no es sino ausencia o privación de ser. Dios es causa del ser y sólo del ser; en ningún caso del no-ser. Para predestinar a la perdición, Dios debería conocer de antemano los pecados de los hombres, es decir: debería pre-conocer el mal, o sea, conocer el no-ser; pero el no-ser no es. Por tanto, Dios no puede ser causa del mal (i.e., no puede ni producir pecado ni castigarlo).

No se da que Dios sea causa de las cosas que son, y sea causa de las que nada son. Mas Dios es causa de las cosas que son. Por consiguiente, no es causa de las que no son. El pecado y sus efectos –o sea, por cierto, la muerte, a la cual va ligada la desdicha– no son. Por consiguiente, ni Dios ni su predestinación –la cual es lo mismo que él es– pueden ser su causa³.

Dios no conoce, no puede conocer el mal o el no-ser porque no se puede

G. Schrimpf, "Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit", en: H. Löwe (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart, KlettCotta, 1982, pp. 819-865; J. Marenbon, "John Scottus and Carolingian Theology: from the *De praedestinatione*, its Background and its Critics, to the *Periphyseon*", en: M.T. Gibson & J.L. Nelson (eds.), *Charles the Bald*, Aldershot, Variorum, 1990, pp. 303-25; E. S. N. Mainoldi, "Introduzione", en *Giovanni Scoto Eriugena: De praedestinatione liber*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2003; y, recientemente, G. Piemonte, "Eriúgena y la controversia sobre la predestinación", *Scintilla* 10 (2013), pp. 11-37.

² Cf., por ejemplo, DP X, 3-4, 395C-396C.

³ DP (= *De praedestinatione liber*) III, 3, 366B-C. Cito según la edición crítica de Mainoldi: Giovanni Scoto Eriugena: *De praedestinatione liber*, edición, traducción, introducción y notas de S. Mainoldi, Firenze, Edizioni del Galluzzo; en este caso: p. 28 (14-18): *Non et deus eorum quae sunt causa sit et eorum quae nihil sunt causa sit. Est autem deus eorum causa quae sunt. Igitur non est causa eorum quae non sunt. Peccatum eiusque effectus, mors profecto cui adheret miseria, non sunt. Eorum igitur nec deus nec eius praedestinatio, quae est quod ipse est, causa esse potest.* Y utilizo la versión castellana del *De praedestinatione liber* realizada por Gustavo Piemonte, inédita pero de próxima aparición en editorial Colihue.

conocer lo que no es, y el mal, ontológicamente hablando, no es⁴. La razón del no-ser de las “cosas que no son” (*quae non sunt*), según Eriúgena, es que ellas no están en la presciencia divina.

Ahora bien, si se entiende con toda claridad que no hay otra sustancia suma y principal de todas las naturalezas más allá de la presciencia y predestinación divina, ¿cómo se va a creer que están en ellas las cosas que no son en absoluto (*quae omnino non sunt*)? Porque si estuvieran en ellas, sin duda alguna no serían nada sino algo (*non nihil sed aliquid*). Pero no son nada⁵.

Sólo podemos hablar de esas cosas que no son si las concebimos como mera ausencia o privación de algo. Eriúgena, como en todo el *De praedestinatione*, recurre aquí a Agustín:

Ciertamente: las cosas que no son conocidas por su forma sino por la privación de ésta (si eso puede ser dicho o entendido) son en cierto modo conocidas no conociendo (*quodam modo nesciendo sciuntur*), y así al ser conocidas son ignoradas (*sciendo nesciuntur*). También, en efecto, cuando la penetración del ojo del cuerpo recorre las formas corpóreas no ve nunca la oscuridad, a no ser cuando empieza a no ver. Igualmente, no corresponde a ningún otro sentido más que a los oídos sentir el silencio, el cual sin embargo sólo es sentido no oyendo. Así también, nuestra mente contempla las formas inteligibles inteliendo, pero donde ellas faltan aprende no conociendo⁶.

Las “cosas que no son” únicamente son conocidas “no conociendo”, indirectamente, como privaciones o ausencias de algo. Es decir, en rigor, no son conocidas en sí mismas pues el no-ser no puede ser conocido en sí mismo sino en relación con el ser porque el no-ser, como tal, no es. De la nada en sí misma no puede haber intelección, sino un “no conocimiento”.

...decimos que sabemos de antemano que habrá oscuridad tras la puesta del sol, y silencio después de un grito, y dolor después de que desaparezca la salud, y tristeza cuando haya pasado la alegría, y trabajo una vez acabado el descanso,

⁴ No interesa señalar aquí las dificultades implícitas en la doctrina eriugeniana acerca del origen del mal, sino sólo llamar la atención sobre la idea de no-ser privativo que Eriúgena toma de Agustín.

⁵ DP X, 5, 397B; ed. Mainoldi: p. 108 (3-9): *Si autem apertissime intellegitur omnium naturarum non esse summam principalemque substantiam praeter diuinam praescientiam et praedestinationem, quomodo credendum est in eis esse quae omnino non sunt? Si enim in eis essent, procul dubio non nihil sed aliquid substetissent. At uero nihil sunt. In eis igitur nec praescientia nec praedestinatio diuina sunt.*

⁶ DP X, 4, 396B-C; ed. Mainoldi: p. 106 (3-9): *Ea quippe que non in specie sed in eius priuatione sciuntur, si dici autem intelligi potest, quodam modo nesciendo sciuntur ut sciendo nesciuntur. Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporalis, nusquam tenebras uidet, nisi ubi coeperit non uidere. Etiam non ad aliquem alium sensum sed ad solas aures pertinet sentire silentium, quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur. Sic species intelligibiles mens quidem nostra intelligendo conspiciat, sed ubi deficiunt nesciendo discit.* El texto corresponde a: Agustín, *De civitate dei* XII, 7.

y necesidad una vez perdida la sabiduría, y demás cosas análogas, todas las cuales —como dice Agustín— *son conocidas no conociendo (nesciendo sciuntur)*⁷ de las cuales el no conocimiento es su conocimiento (...). En efecto, se sabe de ellos que no son conocidos en definiciones de formas, sino en las carencias de éstas. Pues, ¿qué? ¿Acaso la nada significa algo distinto de un concepto de alguien que piensa en la carencia de esencia? ¿Qué significan la oscuridad o el silencio sino conceptos de quien piensa en la falta de luz o de sonido?⁸

En realidad, esta explicación que reduce el no-ser a un concepto que sólo indirectamente guarda una correspondencia con la realidad proviene también, aunque Eriúgena no lo diga, de Agustín. Se la sugiere como al pasar al comienzo del primer libro del *De magistro*.

ADEODATO: ¿Qué significa “nada” (*nihil*) sino lo que no es?

AGUSTÍN: Tal vez estás en lo cierto. Pero me impide asentirlo lo que has concedido antes: que un signo no es signo si no significa algo, y lo que no es de ningún modo puede ser algo (*nullo modo esse aliquid potest*). (...) ¿O acaso diremos que con este término se significa cierta afección del espíritu (*affectionem animi quamdam*) más que una cosa que no es cosa alguna, producida cuando el espíritu no ve la cosa y, sin embargo, descubre, o cree descubrir, que no está?⁹

Se indica que en esta época Eriúgena no manejaba aún la idea de un no-ser por excelencia¹⁰. Con todo, Piemonte ha señalado que la fórmula misma *quae non sunt* proviene de una lectura de la obra de Mario Victorino¹¹ y otros, como Mainoldi, han advertido la posibilidad de que en esta época el irlandés tuviera ya conocimiento del pensamiento del pseudo-Areopagita¹². Ambos autores son exponentes de la tradición de la

⁷ Agustín, *De civitate dei*, XII. 7.

⁸ DP XV, 9, 416C-417A; ed. Mainoldi: pp. 154-156 (28-10): ...*dicimus nos praescire tenebras post solis occasum esse futuras, et silentium post acclamationem, et dolorem post sanitatis abscessum, et tristitiam postquam transierit gaudium, et laborem pereunte quiete, stultitiam perdita sapientia, ceteraque id genus, quae omnia, ut ait Augustinus, nesciendo sciuntur, quorum inscitia eorum est scientia. (...) Non enim in definitionibus formarum sciri, sed in defectibus earum nesciri noscuntur. Quid enim? Nunquid aliud significa nihil nisi notionem cogitantis defectum essentiae? Quid significat tenebre uel silentium nisi notionem cogitantis uel lucem uel uocem deesse?*

⁹ *De magistro* I, 2, 3: Ad. - *Nihil, quid aliud significat, nisi id quod non est? Aug. - Verum fortasse dicis: sed revocat me ab assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet; quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. (...) An affectionem animi quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?* Mi traducción. Cf. M. L. Colish, “Carolingian Debates over *Nihil* and *Tenebrae*”, *Speculum* 59/4 (1984), pp. 757-795; en este caso: pp. 770-771.

¹⁰ Cf., por ejemplo, G. Piemonte, “L’expression *quae sunt et quae non sunt*: Jean Scot et Marius Victorinus”, en: G. H. Allard (ed.), *Jean Scot Écrivain*, Paris, Vrin, 1986, pp. 81-113, p. 83; y D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 31-32 y 212-213.

¹¹ Cf. G. Piemonte, “L’expression *quae sunt et quae non sunt...*”.

¹² Cf. E. S. N. Mainoldi, “Le fonti del *De praedestinatione liber* di Giovanni Scoto Eriugena”, *Studi Medievali* 45 (2004), pp. 651-97; especialmente, pp. 694-696. De he-

via negativa. De hecho, en el *De Praedestinatione*, Eriúgena expone una teoría de la predicación acerca de lo divino que se acerca a la férrea *via negativa* que seguirá luego en el *Periphyseon*. Sin embargo, allí, Dios es considerado una *substantia vel essentia vel natura*¹³ o, a lo sumo una *remota natura*¹⁴. Recién en el *Periphyseon* el término *nihil* será aplicado a Dios y aparecerá la noción de un no-ser por excelencia o superlativo¹⁵.

2. Los modos de ser y no-ser y el no-ser como privación

Al comienzo de su *Periphyseon*, escrito entre 862 y 866, Eriúgena ofrece una doble división del concepto *natura* —término que significa “todas las cosas” (*res omnes*)—. La segunda es la división en cuatro especies de la *natura*: la que crea y no es creada (Dios unitrino, principio absoluto), la que es creada y crea (las llamadas causas primordiales, hechas por el Padre en el Hijo), la que es creada y no crea (la totalidad de las cosas generadas en tiempos y lugares) y, finalmente, aquella que ni crea ni es creada (una vez más Dios, en cuanto fin de todas las cosas). Pero la primera divide *natura* en dos: *quae sunt* y *quae non sunt*. Lo que es es aquello que, dada la cualidad de su naturaleza, puede ser comprendido por los sentidos y/o por el intelecto. Lo que no es, aquello que por su excelencia, escapa a las capacidades del intelecto. Esta primera división es la *prima summaque divisio*. Por eso, a fin de precisar cabalmente el sentido de esta división, el irlandés distingue cinco *modus interpretandi* de las expresiones “es” y “no es”. Al explicar el primero, desarrolla esa noción inusual de no-ser según la cual podemos decir que algo no es sin por ello vernos obligados a afirmar que no existe:

Todo lo que cae bajo la percepción del sentido corpóreo o de la inteligencia con verdad y razón se dice que es, mientras que lo que por la excelencia de su na-

cho, en el último texto del *De praedestinatione* citado (416C-417A), la fórmula *quorum inscitia eorum est scientia* parece provenir del pseudo-Dionisio: *Epistula* I, (1065A-B; la traducción latina de Eriúgena está en PL 122, 1177B).

¹³ DP II, 3, 362B; ed. Mainoldi: p. 18 (20). Cabe señalar que el uso que Eriúgena hace de la fórmula agustiniana que define el conocimiento de las “cosas que no son” —*nesciendo sciuntur*— genera una pregunta: ¿conoce el Eriúgena del *De praedestinatione* aquel otro pasaje agustiniano del *De ordine* según el cual Dios es *qui melius nesciendo scitur* (*De ordine* II, 16, 44)? En el *Periphyseon*, Eriúgena cita al menos cuatro veces este último texto agustiniano (cf. PP 510B; 597D; 687A; 771C), casi siempre acompañado de unas palabras tomadas de la *Epístola* I del pseudo-Dionisio: *cuius ignorantia uera est sapientia*. (El texto corresponde a: *Epistula* I, (PG: 1065A-B; la traducción de Eriúgena está en PL 122, 1177B.) ¿Podía desconocerlo en la época en que escribió el *De praedestinatione*? Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que en el *Periphyseon* la noción de un no-ser por excelencia abunda y, como se sabe, en el libro III, será la clave de la interpretación eriugeniana de la fórmula *creatio ex nihilo*.

¹⁴ DP IX, 1, 390B; ed. Mainoldi: p. 90 (1-2).

¹⁵ Cf. G. Piemonte, “L’expression...”, p. 83.

turaliza (*per excellentiam suae naturae*) rehúye no sólo el sentido sino incluso todo intelecto y razón se ve, con derecho, que no es¹⁶.

El segundo modo es aquel por el cual de una misma cosa puede decirse que es y no es al mismo tiempo, en cuanto en la escala jerárquica del universo creado, todo nivel ontológico al afirmarse a sí mismo, niega *eo ipso* los niveles inferiores y superiores. Por ejemplo, si decimos de alguien que es hombre, negamos que sea ángel. En el tercer caso, por convención humana, se dice que “es” aquello que existe en tiempos y lugares y que “no es” aquello que todavía no aparece en tiempos y lugares; así, decimos que una semilla todavía *no es* un árbol¹⁷. El cuarto es el modo “de los filósofos”, quienes dicen que “es” todo aquello que puede ser captado por el intelecto, mientras que aquello que, por su naturaleza sensible, es mudable y no puede ser captado más que por los sentidos, “no es”. Por último, hay un modo teológico de comprender la noción de ser y no-ser, relacionado con el ser humano: decimos que el hombre caído no es y, en cambio, que el hombre que ha sido restituido al prístino estado de su naturaleza por gracia divina sí “es”.

Eriúgena advierte que estos cinco modos de comprender las expresiones “es” y “no es” pueden no ser los únicos: “una razón más escrutadora” (*indagatior ratio*) tal vez pueda descubrir otros modos. Podríamos pensar que entre esos otros modos está la idea del no-ser como privación, pero justamente de ese posible modo de comprender el no-ser Eriúgena dice que de ninguna manera puede entrar en la clasificación. Ese modo –basado en la idea de una “privación tanto de las substancias como de los accidentes”– dice Eriúgena “parece” existir (*videtur quodam modo esse*)¹⁸ pero lo cierto es que *quod penitus non est nec esse potest nec praeeminencia suae existentiae intellectum exsuperat*¹⁹ no puede reportar ninguna utilidad para las clasificaciones. Si el no-ser no es, no tiene sentido hablar de él. Pero entonces agrega una cláusula fundamental:

A no ser quizá que alguien diga que las ausencias y privaciones de la cosas que son no son absolutamente nada (*non omnino nihil esse*) sino que están contenidas en una cierta admirable virtud natural (*quadam naturali uirtute*) de aquellas cosas de las que son privaciones o ausencias u oposiciones, de suerte que, de algún modo, son²⁰.

¹⁶ *Periphyseon* (= PP) 443A: *omnia quae corporeo sensui uel intelligentiae perceptioni succumbunt uere ac rationabiliter dici esse, ea uero quae per excellentiam suae naturae non solum sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure uideri non esse*. Cito según la edición de E. Jeaneau: *Iohannes Scottus seu Eriugena: Periphyseon*, Turnholt, Brepols, 1996-2002; en este caso: p. 5 (53-57). Las traducciones del *Periphyseon* son más.

¹⁷ *Virtus enim seminum eo tempore, quo in secretis naturae silet, quia nondum apparet, dicitur non esse; dum vero in nascentibus crescentibusque animalibus, seu floribus fructibusve lignorum et herbarum apparuerit, dicitur esse*. PP 445B; ed. Jeaneau: p. 7 (127-130).

¹⁸ PP 443C, ed. Jeaneau: p. 5 (75).

¹⁹ PP 443C, ed. Jeaneau: pp. 5-6 (77-78).

²⁰ PP 443C-D; ed. Jeaneau: p. 6 (79-83): *nisi forte quis dixerit rerum quae sunt absentias et priuationes non omnino nihil esse, sed earum quarum priuationes seu*

Las ausencias y privaciones son únicamente en relación con la posibilidad natural (*virtus naturalis*) de las cosas que existen, pues lo que es tiene en sí la posibilidad de no ser. La única manera de pensar lo que no es por privación, entonces, es pensarlo precisamente como privación de algo que lo precede, pero justamente por esto —cabe agregar— no podemos pensarlo como algo que enteramente no es; dejamos de pensar la nada absoluta para pensar una nada relativa: la nada de tal o cual cosa, de tal o cual propiedad. La noción de un no-ser absoluto es una contradicción en términos. Es la doctrina alegada ya en el *De praedestinatione*.

El comienzo del *Periphyseon* evoca, pues, el análisis de la noción de no-ser por privación del *De praedestinatione*. O sea: al sentar las bases de su pensamiento en su obra magna, Eriúgena rechaza la idea de un *nihil per privationem* e introduce, en el mismo contexto, la idea de un no-ser por excelencia.

3. El sentido de la fórmula *creatio ex nihilo*

En el libro III del *Periphyseon*, Eriúgena expone con virulencia la noción de “teofanía”. En un pasaje célebre afirma que el universo, la totalidad de las cosas, no es sino “aparición divina”:

Dios es todo lo que verdaderamente existe puesto que Él hace todas las cosas y se hace en ellas (...). Pues todo lo que es inteligido y sentido nada es sino la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado (...), la esencia de lo sobre-esencial (...), la definición de lo infinito...²¹.

Para ilustrar el sentido de esta doctrina, el maestro traza una analogía entre el plano de lo divino y el de lo humano:

...también nuestro intelecto, aunque por sí mismo sea invisible e incomprensible, sin embargo es no sólo manifestado sino incluso comprendido a través

absentiae seu oppositiones sunt mirabili quadam naturali uirtute contineri, ut quodam modo sint. La observación de Dronke, según la cual este texto, copiado en letra carolina en el manuscrito más antiguo del *Periphyseon* (el célebre Rheims 875) debería ser excluido por contradecir la doctrina eriugeniana, parece inatínente precisamente por la continuidad respecto del problema del no-ser privativo que se intenta mostrar en este trabajo. Cf. el comentario *ad locum* de P. Dronke en: Giovanni Scoto Eriúgena: *Sulle nature dell'universo – Libro I*, traducción de M. Pereira; introducción, notas y comentario de P. Dronke, Milano, Mondadori, 2012. Sobre el problema del autógrafo de Eriúgena, cf. E. Jeauneau; P. Dutton, *The Autographa of Eriugena*, Turnhout, 1996; y J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge/New York, 1981, pp. 92-93.

²¹ PP 633A-B; ed. Jeauneau: p. 22 (586-596): *Deus est itaque omne quod uere est, quoniam ipse facit omnia (...). Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio (...), superes-sentialis essentia (...), infiniti diffinitio...*

de ciertos signos cuando se materializa, como a través de ciertos cuerpos, en sonidos, en letras o en otras señales. Y mientras aparece así exteriormente, interiormente permanece invisible; y cuando irrumpe en formas varias, comprensibles para los sentidos, nunca abandona el estado incomprensible de su naturaleza. (...) E incircunscripto, se circunscribe (...). Y, cuando quiere, se hace cuerpo en sonidos y letras; y, cuando se hace cuerpo, en sí persiste incorpóreo²².

Pero este símil que debería aclarar la idea del universo como teofanía suscita una inquietud. El símil resulta inadecuado —señala el discípulo del diálogo— pues el intelecto humano confecciona los vehículos de su manifestación a partir de una materia pre-existente (aire, figuras), mientras que la bondad divina no toma la materia de su aparición de ninguna otra cosa, sino de la nada. ¿Qué debo entender —pregunta el discípulo— cuando escucho decir que Dios creó *de nihilo* todos los seres que existen? Por ese término “nada”, responde el maestro, debe entenderse “la negación y la ausencia de toda esencia o sustancia, como también de todo lo que ha sido creado en la naturaleza de las cosas”²³. Dios “hizo” todas las cosas *de omnino nihilo*. Ahora bien, esto presenta un problema que surge al pensar a fondo el sentido de un pasaje de los *Salmos*, aquel que dice refiriéndose a Dios: *omnia in sapientia fecisti*²⁴. Dios “hace” todas las cosas en el Logos; y esto que “hace” —afirma Eriúgena— son las causas primordiales:

Ninguno de los fieles duda de que estas causas primordiales han sido hechas a la vez y de una única vez en la Palabra de Dios, pues escucha al profeta que dice a Dios: “Hiciste todos los seres en la Sabiduría” y mira la portada de la Santa Escritura en la que se escribió: “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra”²⁵.

²² PP 633B-C; ed. Jeauneau: pp. 22-23 (599-612): *...et noster intellectus, cum per se sit inuisibilis et incomprehensibilis, signis tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur, dum uocibus uel litteris uel aliis nutibus ueluti quibusdam corporibus incrassatur. Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus inuisibilis permanet; dumque in uarias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit. (...) Et incircumscriptus circumscribitur (...). Et dum uult, uocibus et litteris incorporatur; et dum incorporatur, incorporeus in se ipso subsistit.*

²³ PP 635A; ed. Jeauneau: p. 24 (655-657): *Eo igitur nomine, quod est nihilum, negatio atque absentia totius essentiae uel substantiae, immo etiam cunctorum quae in natura rerum creata sunt insinuat.*

²⁴ Cf. G. Piemonte, “Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena”, *Sapientia* 23 (1968), pp. 37-58; en este caso: p. 50. La *auctoritas* se cita en varios lugares del *Periphyseon*: cf. 552B, 557A, 563A, 664B, 666D, 671A, 677B, 679D, 680A y 907C.

²⁵ Cf. PP 664A-B; ed. Jeauneau: p. 65, (1868-1872): *Quas primordiales causas simul et semel in uerbo dei factas nullus fidelium dubitat, audiens prophetam dicentem deo: “Omnia in sapientia fecisti”, frontemque sanctae scripturae aspiciens, qua scriptum est: “In principio fecit deus caelum et terram”. Las citas bíblicas son: Salmos 103, 24 y Génesis I, 1.*

Ahora bien, si Dios hace en su Logos, hace en el interior de sí mismo. A su vez, una vez asociado con el comienzo del *Génesis*, el Salmo conduce a interpretar el *caelum et terram* como una sinécdoque del *omnia*: Dios hizo *todas las cosas* en el interior de sí mismo. Es decir, la creación a la que alude el *Génesis* no es la creación del mundo material, sino una creación primordial hecha en el Logos. Estamos, pues, obligados a distinguir en lo creado dos aspectos, uno sensible y otro inmaterial. En el Logos todas las cosas hechas subsisten *causaliter*²⁶. Este es el aspecto inmaterial de la existencia de las cosas hechas, opuesto a su aspecto material inserto en el orden espacio-temporal. Este aspecto "causal" de las cosas hechas, su subsistir en su causa, el Logos, es lo que Eriúgena llama "causas primordiales". Éstas son "causas" de todo porque todo proviene de dichas causas, incluso la materia primera que adviene al ser por la combinación o concurso de ciertas cualidades inteligibles cuyos gérmenes están en las causas primordiales²⁷. En última instancia, todas las cosas pueden ser reconducidas a las causas primordiales²⁸. Aquí está implícita una distinción que Eriúgena fórmula sucintamente en sus últimos años, en la homilía sobre el prólogo de *Juan*, aquella entre la cosa considerada *in se ipsa* y considerada *in Ipso*: "Todas las cosas que han sido hechas por Él, eran en Él vida y constituían una unidad. Pues eran —esto es, subsisten— en Él *causaliter*, antes de ser en sí mismas *effective*"²⁹. Debemos hablar de dos aspectos de la cosa y no de dos cosas distintas. Las cosas pueden ser consideradas *causaliter* o *effective*. Ahora bien, si consideradas *causaliter*, todas las cosas son eternas en la Sabiduría del Padre³⁰ pues todo lo que existe tiene su origen en las causas primordiales, entonces: ¿en qué sentido dice la Escritura que las cosas son "creadas" de la nada?

Pues, ¿de qué modo pueden estas cosas convenir entre ellas? Si todo lo que existe en la Sabiduría creadora es eterno, ¿de qué modo ha sido hecho de la nada? Realmente: ¿de qué modo puede ser eterno lo que antes de ser hecho no existía?³¹

En este sentido, ¿qué es lo creado de la nada? ¿Lo corpóreo? ¿Las causas primordiales? ¿El Logos divino? El maestro analiza una por una estas posibilidades.

²⁶ Cf. G. Piemonte, "Notas sobre...", p. 48.

²⁷ Cf. PP 636B-C; ed. Jeauneau: p. 254, 1275-1297.

²⁸ Cf. PP 662C-663B; y 666C-667A.

²⁹ *Homilia IX*, 288C. Cito y traduzco la última edición de E. Jeauneau: *Iohannes Scottus seu Eriugena, Homilia super 'In principio erat Verbum' et Commentarius in Evangelium Iohannis*, Turnhout, Brepols, 2008; en este caso: p. 18 (26-28): *Omnia quae per ipsum facta sunt, in ipso uita sunt et unum sunt. Erant enim (hoc est subsistunt) in ipso causaliter, priusquam sint in semet ipsis effectiue.*

³⁰ Cf. PP 635C.

³¹ PP 636A; ed. Jeauneau: p. 26 (707-710): *Nam quomodo haec sibi inuicem conuenire possunt? Si omnia quae sunt in sapientia creatrice aeterna sunt, quomodo de nihilo sunt facta? Quomodo enim potest aeternum esse, quod priusquam fieret non erat?*

Los cuerpos no provienen de la nada. Pero –advierte– esto no significa que tengan razón los Maniqueos y que haya dos principios contrapuestos insubordinados el uno al otro: Dios y la materia. La materia es un compuesto de cosas inteligibles (*intelligibilium rerum*)³²: de cualidades y cantidades. Lo corpóreo, pues, proviene *non de nihilo sed de aliquo*³³. Ahora bien, esos elementos inteligibles tienen su origen en las causas primordiales –en efecto, Dios creó a través de las causas primordiales todas las cosas, no sólo algunas–. Si los elementos fueran creados de la nada en sentido privativo, entonces no todo habría sido hecho por el Padre en el Logos. Y frente al Logos surgiría otra causa, la Nada –que, por ser causa, no sería entonces nada en sentido privativo–. Tampoco podríamos decir que las causas primordiales hechas por el Padre en el Hijo o Logos son un *nihil per privationem* –sería conceder que dentro del mismo Logos hay vacíos ontológicos–. ¿Será entonces que las causas primordiales son aquello que ha sido creado de la nada? Pero de ser así, esto sería equivalente a decir que hubo un momento en el que no existían³⁴, lo cual es imposible, pues si así fuera, entonces habría habido también un momento en el que el Padre todavía no las habría creado y esto es imposible porque haría de su creación algo accidental, algo impensable en el ámbito de lo eterno. Y si siempre existieron en el Logos, entonces, ¿cómo podrían ser creadas de la nada?

Pues que lo que siempre existió haya comenzado a hacerse de la nada no se adecúa a la razón. Y si alguien dijera: “Aquella nada de la que han sido hechas las causas primordiales existió desde siempre y ellas desde siempre han sido hechas a partir de ella”, se le preguntará a éste dónde existió desde siempre aquella nada, en la Palabra de Dios –en la que todas las cosas subsisten– o fuera de Ella –por sí misma–. Si respondiera: “Existió desde siempre en la Palabra”, se le objetaría: Entonces, no era nada, sino algo importante. Pues todo lo que subsiste en la Palabra de Dios subsiste verdadera y naturalmente. Y lo que se pensaba como nada –y de lo que se cree que están hechas todas las cosas– será contado en el orden de las causas primordiales. En cambio, si pensara la nada fuera de la Palabra, se juzgará que, como un maniqueo, inventa dos principios opuestos entre sí³⁵.

³² PP 663A; ed. Jeauneau: p. 63 (1817). Eriúgena hace suya esta doctrina de Gregorio de Nisa. Cf. C. Arruzza, “La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (2007), pp. 215-223. Sobre su influencia en Eriúgena: M. Naldini, “Gregorio Niseno e Giovanni Scoto Eriúgena. Note sull’idea di creazione e sull’antropologia”, *Studi Medievali* 20 (1979), pp. 501-533; especialmente pp. 514-515; y Ch. Erismann, “Erigène et la subsistance du corps”, *Studia Philosophica* 62 (2004), pp. 91-104.

³³ PP 663B; ed. Jeauneau: p. 64 (1827).

³⁴ Cf. PP 664B.

³⁵ PP 664B-C; ed. Jeauneau: pp. 65-66 (1877-1888): *Non enim rationi conuenit ea quae semper erant de nihilo fieri inchoasse. Et si quis dixerit ‘Illud nihil, de quo factae sunt, semper erat, et semper de eo factae sunt’, quaeretur ab illo ubi semper erat illud nihil, utrum in uerbo dei in quo omnia subsistunt, an per se extra uerbum. Si responderit ‘In uerbo semper erat’, opponetur ei: Non ergo nihil, sed magnum aliquid*

La respuesta final de Eriúgena es que en realidad no hay lugar para el *nihil per privationem*. Cuando se habla de la creación *ex nihilo* o de *nihilo*, con esa palabra —*nihil*— no puede sino significarse

la claridad de la Bondad divina, inefable, incomprensible e inaccesible, desconocida para todo intelecto (humano o angélico) porque es sobre-esencial y sobrenatural³⁶.

Las cosas creadas son creadas y a la vez eternas porque, en cierto sentido, se identifican con Dios. Eriúgena señala (1) que lo que Dios ha hecho, eso mismo, y no otra cosa, siempre lo quiso y vio; (2) que lo que Dios siempre quiere y ve, está siempre en él, y no fuera de él; y (3) que nada puede estar en Dios si no es coesencial con él³⁷. Ahora bien,

manifestándose, Dios se crea en la creatura de un modo maravilloso e inefable. Invisible, se hace visible; y, comprensible, incomprensible; y oculto, claro (...); e infinito, finito (...); y Creador de todo, creado en todo, y Hacedor de todo, hecho en todo. Y eterno, empieza a ser...³⁸.

Tal es la respuesta eriugeniana, o sea: la misma doctrina de la teofanía que suscitó la cuestión. La primera respuesta respecto del sentido de la fórmula *de nihilo* (la que le otorga un significado privativo a *nihil*) resulta así descartada. En conclusión,

ningún lugar se concede a aquella nada —esto es, a la privación de toda propiedad (*habitus*) y esencia— de la que todo habría sido hecho, según piensan quienes menos inteligen, quienes ignoran qué significa la santa teología con ese nombre³⁹.

Si por “nada” entendemos no-ser en sentido privativo, entonces ni la materia ni las causas primordiales pueden haber sido creadas de la “nada”.

erat. Omnia siquidem quae in uerbo dei subsistunt uere et naturaliter subsistunt. Et in ordine primordialium causarum connumerabitur quod nihil putabatur, et de quo omnia facta creduntur. Si uero extra uerbum per se putauerit nihil, duo principia sibi inuicem aduersa, sicut unus Manachiorum, aestimabitur fingere.

³⁶ PP 680D; ed. Jeaneau: p. 88 (2541-2544): *Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleisque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam -superessentialis est enim et supernaturalis- eo nomine significatam crediderim. Cf. Piemonte, “Notas sobre...”, p. 63.*

³⁷ Tomo prestada esta sistematización del argumento eriugeniano de G. Piemonte, “Notas sobre...”, p. 51. El argumento de Eriúgena está en PP 672C-678C.

³⁸ PP 678C; ed. Jeaneau: p. 85 (2445-2454): *...et deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, inuisibilis uisibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum (...); et infinitus finitum (...); et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse...*

³⁹ PP 679B-C; ed. Jeaneau: p. 86 (2483-2487): *Proinde nullus locus conceditur nihilo illi (hoc est priuationi totius habitudinis atque essentiae), de quo omnia putantur ab his qui minus intelligunt facta fuisse, nescientes quid eo nomine sancta significat theologia.*

Lo anterior reproduce de manera resumida los puntos principales de la argumentación eriugeniana que justifica la particular exégesis de la fórmula *creatio ex nihilo*. Sin embargo, una vez alcanzado el final de la argumentación, Eriúgena, como veremos, vuelve sobre el análisis de la noción de no-ser privativo y le hace jugar un papel determinante en una serie de argumentos que justifican, de otro modo, su exégesis de *Macabeos*.

4. La noción de no-ser privativo y la argumentación eriugeniana

Una vez probada la imposibilidad de aplicar la idea de un *nihil per privationem* a la fórmula *creatio ex nihilo*, sólo queda en pie una posibilidad: la de entender el *nihil* como una negación por exceso o sobreabundancia. Ahora bien, sobre el final del tratamiento de la cuestión, Eriúgena adelanta otros argumentos que “confirman el rechazo de la interpretación tradicional de la *creatio ex nihilo*”⁴⁰.

Según el maestro, la idea de nada entendida como privación sólo puede ser defendida por quien no conoce *oppositorum natura*. La privación es privación siempre de alguna posesión o propiedad (*habitus* o *habitus*). Donde primero no hay *habitus* no puede haber luego *privatio*. Por ende, si el universo fue creado a partir de una *privatio*, entonces tendría que haber habido algo antes, algún tipo de *habitus* a partir de cuya privación el universo fue creado. Pero, dice el maestro, ninguno de los sabios duda de que el mundo no tenía *habitus* alguno antes de ser creado⁴¹: “Y si careció de toda *habitus*, ¿cómo pudo ser hecho a partir de la privación de un *habitus* suyo que nunca tuvo?”⁴².

Algo similar ocurre si entendemos la nada como ausencia de esencia. La ausencia es “la sustracción de alguna cosa presente o capaz de hacerse presente por los sentidos”⁴³. Si el mundo se creó a partir de la ausencia, hubo algo antes, alguna naturaleza. Y fue, entonces, la ausencia de dicha naturaleza la que dio lugar a la creación del mundo. Ahora bien, necesariamente, dicha naturaleza preexistente era o Dios o creatura. Si era Dios, habría que decir que el mundo fue creado a partir de la ausencia de Dios. Si era creatura, podemos y debemos preguntar a su vez de dónde procedió tal naturaleza.

Por último, alguien podría decir que *nihil* significa no la privación o ausencia de un *habitus*, naturaleza o esencia determinados sino simplemente “la universal negación de todo *habitus* y esencia o substancia o accidente, es decir, en suma, de todas las cosas que pueden ser dichas e

⁴⁰ G. Piemonte, “Notas sobre...”, p. 55.

⁴¹ Cf. PP 686A.

⁴² PP 686B; ed. Jeauneau, p. 96 (2776-2778): *At si omni habitudine caruit, quomodo de priuatione habitudinis suae fieri potuit, quam nunquam habuit?*

⁴³ PP 686B; ed. Jeauneau, p. 96 (2779-2780): *Absentia nanque est rei cuiusdam praesentis uel praesens fieri ualentis a sensibus ablatio.*

inteligidas⁴⁴. Así las cosas, dice Eriúgena, el nombre *nihil* le convendría propiamente a Dios que es

la negación de todas las cosas que son (...), porque se eleva por sobre todo lo que se dice e entiende, Él, que no es ninguna de las cosas que son y que no son, Él, *qui melius nesciendo scitur*⁴⁵.

Finalmente, alguien podría replicar que la negación del *nihil* no es aquella por la cual se niega que Dios sea alguno de los seres (*quid eorum quae sunt*), sino la que niega a Dios y a toda creatura, pero entonces habrá de confesar que el mundo fue creado de la negación de la creatura, y también de la negación de Dios. Como sea, esto conduce a postular un principio que no es la creatura, pero tampoco Dios. Por eso, “ningún sabio en su sano juicio (*nemo sanum sapiens*) estimaría que el mundo ha sido creado de la negación de Dios y de la criatura⁴⁶. Tal es, sin embargo, la tesis de aquellos *qui dicunt materiam deo coaeternam esse*⁴⁷. Ahora bien, contra esta tesis hay un *maximum argumentum*. Si Dios y la materia constituyen una dualidad, o bien proceden ambos de un mismo principio, o bien proceden de principios distintos contrarios entre sí. En el primer caso ese otro principio, superior a ambos, debería ser llamado Dios. En el segundo, ninguno de los dos sería un principio absoluto porque tendría frente a sí algo insubordinado. Habría que decir, entonces, que no hay un principio absoluto –cosa que Eriúgena no acepta–.

La presencia de estos argumentos en el libro III del *Periphyseon* es un índice de la solidaridad que une el análisis (agustino-)eriugeniano del no-ser privativo con la interpretación eriugeniana de la fórmula *creatio ex (o de) nihilo*. Se ve, así, que la noción misma de un *nihil* por excelencia que Eriúgena recogió de Mario Victorino y del pseudo-Areopagita está íntimamente relacionada con el análisis acerca del no-ser privativo que encontró en la obra de Agustín.

Conclusión

En el *De praedestinatione liber* (851) advertimos un análisis de la noción de no-ser por privación que Eriúgena toma de san Agustín y que consiste en señalar que el no-ser absoluto no existe y, por ende, no puede ser pensado ni conocido (ni por el ser humano ni por Dios). Esta doctrina

⁴⁴ PP 686C-D.

⁴⁵ PP 686D-687A; ed. Jeauneau: p. 96 (2797-2801): *Eo igitur uocabulo deum uocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt proprie innuitur, quia super omne quod dicitur et intelligitur exaltatur, qui nullum eorum quae sunt et quae non sunt est, qui melius nesciendo scitur*. Las últimas palabras son de Agustín: *De ordine* II, 16, 44. Cf. *supra*, nota 13.

⁴⁶ PP 687B; ed. Jeauneau: p. 97 (2812-2814).

⁴⁷ PP 687A; ed. Jeauneau: p. 97 (2810-2811).

reaparece en las primeras páginas del *Periphyseon* (862-866), en la exposición de los cinco modos en que pueden ser entendidas las expresiones “es” y “no es”. A la vez, en la explicación del primero de esos modos –justo antes de repetir la doctrina sobre el no-ser privativo del *De praedestinatione*– Eriúgena introduce la noción de un no-ser por exceso o superlativo que se aplica a aquello que, como Dios y las causas primordiales, escapan al esfuerzo del pensamiento debido a la excelencia de su naturaleza. Este, precisamente, es el sentido de no-ser que se le adjudica al término *nihil* en la fórmula *creatio ex nihilo* en el libro III del *Periphyseon*. Entender allí que *nihil* significa un no-ser absoluto por privación no tiene sentido: ni la materia, ni las causas primordiales hechas en el Logos ni, *a fortiori*, el mismo Logos pueden provenir de la «nada» entendida de esa manera. Sólo queda interpretar el término *nihil* como significando la excelencia de la naturaleza divina misma. Sin embargo, esta argumentación hermenéutica no concluye ahí: es inmediatamente respaldada, en ese mismo libro III, por una serie de razonamientos que parten del análisis de la noción de no-ser privativo presente ya en el *De praedestinatione*: si la “nada” significa la privación o ausencia de alguna propiedad (*habitus*) o esencia (*essentia*), habría que suponer que antes de la creación del universo había habido algo, un *habitus* o *essentia*, a partir de cuya privación o ausencia tuvo lugar la creación del universo. Hay, pues, una íntima relación entre el análisis del no-ser privativo o *nihil per privationem* y la noción de un no-ser por exceso o *nihil per excellentiam*. Además de ser anterior en un sentido cronológico, el mencionado análisis parece estar a la base de la interpretación eriugeniana de la fórmula *creatio ex nihilo*.

ABSTRACT

In his *Periphyseon*, John Scottus Eriugena presents the notion of *nihil per excellentiam*. The application he makes of it in order to elaborate his interpretation of the formula *ex nihilo* (or, as he prefers: *de nihilo*), from *Maccabees* 7, 28, in book III of the *Periphyseon*, is famous. The Carolingian thinker defends there his idea of *nihil* understood as the excellence of the divine “super-essentiality”. However, is also possible to find in Eriugena an analysis of the notion of non-being understood as privation, already present in his *De praedestinatione liber*. This paper intends to show the intimate bond between this analysis and his interpretation of *Maccabees*.